JESÚS GARCÍA LÓPEZ

ANALOGIA DE LA NOCION DE ACTO SEGUN SANTO TOMAS

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ANALOGIA DE LA NOCION DE ACTO SEGUN SANTO TOMAS

1. *Distintas acepciones.*

La noción generalísima de acto es el fruto de sucesivas abstracciones, que comienzan a partir de uno de los datos sensibles más obvios: el movimiento o cambio de las cosas.

En efecto, como escribe Santo Tomás:

> «El nombre de acto, que se aplica para significar la «entelequia» y la perfección, es decir, la forma y otras nociones semejantes, como son las operaciones, proviene principalmente del movimiento en cuanto al origen del vocablo. Pues como los nombres son los signos de los conceptos del entendimiento, la imposición de los nombres se hace con arreglo a lo que primero entendemos aunque esto sea posterior en la naturaleza. Pero entre todos los actos, el movimiento, que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros y el primero que se nos muestra. Por eso, el nombre de acto fue asignado en primer lugar al movimiento, y a partir de él se aplicó a los otros actos»[1].

El movimiento es ciertamente un acto, aunque imperfecto o incompleto, y es además el acto más patente, como dado de inmediato en las cosas sensibles que nos rodean. Pero ese acto que es el movimiento nos remite a otros actos. En efecto, todo movimiento tiene un origen y un término. El origen del movimiento, por su parte, es doble: hay un origen pasivo o material y un origen activo o eficiente. En cuanto al término el movimiento apunta a

1. *In IX Met.*, lect. 3, n. 1805.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

una cierta perfección que trata de alcanzarse y que es la forma o el fin.

Pues bien, el término del movimiento es también un cierto acto, un acto completo, al menos relativamente, pues no es otra cosa que la consumación del acto incompleto en que el movimiento consiste; y por eso a la forma y al fin (que son el término del movimiento) se les aplica también, con toda razón, el nombre de acto.

Por otro lado, el origen activo del movimiento (aunque no ciertamente el origen pasivo) es también un acto, pues toda la actualidad del movimiento y del término del mismo tiene que encontrarse contenida de alguna manera en su causa, y por eso también se llama acto a la acción y al principio de la acción, es decir, al agente. Por donde la palabra acto, si bien tomada del movimiento, se extiende luego a significar al agente, a la acción, a la forma y al fin.

Esto se confirma considerando la misma etimología de «actus». Como es bien sabido, viene de «agere», obrar, y siendo el participio pasivo de ese verbo, significa lo obrado o lo llevado a cabo, pero con una doble dimensión, pues, por un lado y en tanto que se atiende al origen, significa el mismo obrar o la acción misma, y por otro y en tanto que se atiende al término, significa la compleción o acabamiento de la obra, la forma de lo hecho.

> «El acto —escribe Santo Tomás— es doble, a saber: acto primero, que es la forma, y acto segundo, que es la operación; y según parece por el común sentir de los hombres, el nombre de acto fue aplicado en primer lugar a la operación, pues este es el sentido más obvio que tiene la palabra acto; pero en segundo lugar fue trasladado para designar a la forma en cuanto que la forma es el principio y el fin de la operación» [2].

De suerte que la primera significación del acto sería el movimiento, y de aquí se aplicaría a la causa del movimiento, o sea, a la acción, y últimamente al término del movimiento, que es la forma. Por su parte, la forma puede considerarse, ya como fin del movimiento y de la acción,

2. *De Potentia*, q. 1, a. 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ya como principio de ambos, pues ciertamente lo que ha alcanzado alguna actualidad o forma puede a su vez comunicar a otros esa actualidad suya, constituyéndose en principio de una nueva acción y un nuevo movimiento.

Pero no se agotan aquí las posibles significaciones del acto. Todas las actualidades hasta aquí examinadas (el movimiento, la acción, la forma) están suponiendo otra actualidad más profunda, la del ser. Porque nada de aquello sería actual si no se diera en la realidad, y así todos esos actos se comportan respecto del ser como lo posible a lo actual.

Para llegar a este tipo más radical de actualidad, que es el ser, es preciso considerar, no un movimiento o cambio particular, sino la producción de la totalidad de los seres a partir de la nada absoluta en virtud de la Causa Primera: es preciso considerar la creación. Entonces se alcanza el ser como actualidad de todos los actos, como acto último y pleno.

> «El ser —escribe Santo Tomás— se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Y así no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien, como lo recibido al recipiente»[3].

Por lo demás, como el ser tiene dos significaciones principales: la de ser real, que es el que acabamos de describir, y la de ser mental (o cópula del juicio), que es como un trasunto del primero, también se puede aplicar la noción de acto al ser mental. Y así tendremos recogidos los tipos fundamentales de acto, que vamos a examinar más detenidamente a continuación.

2. *El movimiento.*

Comencemos por el acto que es el movimiento. Es el acto más patente o más fácilmente conocido; pero al mis-

3. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mo tiempo el más precario o deficiente: es un acto esencialmente incompleto o imperfecto, que radica además en un sujeto igualmente inacabado o imperfecto. Según la famosa definición de ARISTÓTELES es «el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia» [4]. Ningún comentario de esta definición supera al que hace Santo TOMÁS en el lugar correspondiente de sus *Comentarios a la Física*. Dice así:

> «Se ha de considerar que algo puede estar en acto solamente o en potencia sólo o en una situación media entre la potencia pura y el acto perfecto. Lo que está en potencia solamente todavia no se mueve; lo que ya está en acto perfecto tampoco se mueve, sino que ya se ha movido; lo que se mueve, pues, es lo que está en una situación media entre la pura potencia y el acto, lo que está parte en potencia y parte en acto (...). Este acto imperfecto es el movimiento; no ciertamente en tanto que está sólo en acto, sino en tanto que existiendo ya en acto está ordenado a un acto ulterior; porque si se quitara el orden a un acto ulterior, aquel mismo acto, por muy imperfecto que fuese, sería término del movimiento y no movimiento (...). Y de igual modo, si el acto imperfecto se considerara sólo en cuanto ordenado a un acto ulterior, o sea, en cuanto tiene razón de potencia, no tendría ya razón de movimiento, sino de principio del movimiento. Así, pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento tanto porque se compara como potencia a un acto ulterior, como porque se compara como acto a algo menos perfecto. De donde ni es potencia de un existente en potencia, ni es acto de un existente en acto, sino que es el acto de un existente en potencia. De suerte que por la expresión «acto» se designa el orden del movimiento a la anterior potencia, y por la expresión «de un existente en potencia» se designa el orden de él al acto ulterior. Por eso ARISTÓTELES definió el movimiento del modo más conveniente al decir que es «la entelequia», o sea, «el acto» del existente en potencia en tanto que tal» [5].

La definición aristotélica del movimiento, que hace suya Santo TOMÁS, se aplica en primer término al movimiento sucesivo, es decir, a la traslación, a la alteración y al aumento o la disminución, que son sensibles *per se;* pues en todos estos casos el movimiento —el hacerse— se

4. *Física*, III, 1; Bk 201 a 10-11.
5. *In III Phys.*, lect. 2.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

distingue realmente de su término —el quedar hecho—. Sin embargo, bien que de un modo secundario, también puede aplicarse a los movimientos instantáneos, a saber, a la generación y la corrupción, tanto sustanciales como accidentales, que son sensibles *per accidens;* pues aunque en ellos se identifican realmente el hacerse y el quedar hecho, pueden distinguirse como dos aspectos de la misma realidad, sobre todo en atención a las connotaciones extrínsecas, ya que el hacerse connota el influjo actual del agente, mientras que el quedar hecho no lo connota. Por eso, en los movimientos instantáneos el hacerne no dura, pero sí que dura el quedar hecho.

Por lo demás, es claro que para Santo TOMÁS, lo mismo que para ARISTÓTELES, el movimiento es análogo, pues no se encierra, ni siquiera reductivamente, en una sola de las categorías, sino que se extiende a cuatro, a saber, la sustancia, la cantidad, la cualidad y el lugar.

3. *La acción.*

Pasemos ahora a considerar otro tipo de acto: la acción.

> «La acción —escribe Santo TOMÁS— es de dos tipos: una, que pasa a la materia exterior, como calentar y cortar; otra, que permanece en el agente, como entender, sentir y querer. La diferencia entre ellas es la siguiente: la primera acción no es perfección del agente que mueve, sino de lo movido mismo; en cambio, la segunda acción es perfección del agente»[6].

Y en otro lugar precisa mejor la terminología, del siguiente modo:

> «Hay dos tipos de acción: una que procede del agente hacia una cosa exterior a la que trasmuta, y ésta es como iluminar y se llama propiamente *acción;* otra acción hay que no procede hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente como perfección suya, y esta es como lucir, y se llama propiamente *operación*»[7].

6. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1.
7. *De Veritate*, q. 8, a. 6.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Consideremos en primer lugar la acción transitiva o la acción propiamente dicha, y después consideraremos la acción inmanente o la operación.

La *acicón transitiva,* también llamada física y predicamental, es el principio activo del movimiento. Se la puede definir como el ejercicio de la causalidad eficiente, pues la causa eficiente es, por cierto, aquello de lo que primero procede el movimiento —«id a quo primo profluit motus»—. Se la llama transitiva porque consiste esencialmente en la producción de un efecto exterior y distinto de ella; es algo que pasa fuera del agente produciendo un efecto exterior. Por eso se comporta esencialmente a modo de vía y de tendencia a un término, y así tiene siempre razón de algo intermedio entre el agente y el paciente: es aquello mediante lo cual el agente produce un efecto en el paciente.

A la acción transitiva se contrapone conceptualmente la *pasión,* que es aquello por lo cual un sujeto se constituye en receptor en acto del efecto producido por el agente en él con alguna transmutación. Por eso dicho sujeto receptor se llama paciente. Así como la acción es el ejercicio de la causalidad del agente, así la pasión es el ejercicio de la pasividad del paciente.

Una cuestión discutida es la de dónde se encuentra la acción. Por de pronto es claro que si la acción es algo que pasa del agente al paciente, tiene que encontrarse en los dos. Se encuentra incoativamente en el agente y terminativamente en el paciente. Pero ¿dónde se halla de forma más propia y más plena? Santo Tomás mismo parece afirmar que la acción se encuentra más propiamente en el paciente. Así, por ejemplo, escribe:

> «El acto que es del agente como *a quo* es del paciente como *in quo* (...); pues la misma acción del agente, recibida en el paciente, es el acto y la forma del paciente o alguna incoación de la forma en él» [8].

8. *C. Gentes,* II, cap. 16.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero esto se debe a que la acción formalmente considerada no dice inhesión sino fluencia a partir del agente, mientras que la pasión, en su propia razón formal, dice inhesión en el paciente. Por eso la acción, en cuanto pasa y termina en el paciente, se encuentra en éste como pasión, pero en cuanto se inicia en el agente no puede menos de encontrarse en él, como accidente suyo que es, aunque formalmente no entrañe inhesión, sino eflujo. Santo TOMÁS lo dice claramente:

> «La acción, en tanto que es acción, se considera como procediendo del agente, pero, en tanto que es accidente, se considera como inheriendo en el agente» [9].

Y también:

> «La acción no se expresa conceptualmente como lo que está en el agente, sino como lo que procede de él, y sin embargo consta que la acción está en el agente» [10].

Por lo demás, la acción es lo que denomina al agente, lo que hace que el agente sea agente; luego tiene que estar en él como complemento o perfección suya.

> «La acción de cualquier cosa —escribe Santo TOMÁS— es un cierto complemento de su potencia operativa, pues se compara a dicha potencia como el acto segundo al acto primero» [11].

En resumen: la acción terminativamente tomada, es decir, en cuanto se identifica realmente con la pasión (aunque se diferencie de ella conceptualmente) está en el paciente, pues la pasión dice de suyo inhesión en el paciente; pero la acción incoativamente tomada o en cuanto denomina al agente tiene que estar en éste como perfección suya, bien que en su propia razón formal no diga inhesión en el agente. Formalmente hablando la acción no dice más que fluencia del agente al paciente.

9. *De Potentia*, q. 7, a. 9, ad 7.
10. *De Potentia*, q. 8, a. 2.
11. *C. Gentes*, II, cap. 9.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

4. *La operación.*

La *acción inmanente*, llamada propiamente operación, se diferencia esencialmente de la acción transitiva. La operación, en efecto, no pasa fuera del agente, lo que es esencial para la acción. Esta es, sin duda, la diferencia fundamental y la que autoriza a llamar a la operación «acción inmanente». Todas las otras diferencias provienen de ésta. Santo TOMÁS escribe a este respecto:

> «El último fin de ciertas potencias activas es el sólo uso de la potencia, y no algo producido por la acción de la potencia; como el último fin de la potencia visiva es la visión, y además de ella no es producida por la potencia visiva alguna obra exterior. Pero en otras potencias activas es producida alguna obra además de la acción, como por el arte de edificar es producida la casa además de la edificación. Sin embargo, esta diferencia no hace que en unas de estas potencias el acto sea fin de la potencia en menor grado y que en otras sea fin en grado mayor; porque la misma acción (transitiva) está en lo hecho, como la edificación en aquello que se edifica. La edificación se hace al mismo tiempo que la casa y tiene su ser en la casa. De donde si el fin es la casa o lo edificado no se excluye que el acto sea el fin de la potencia. La susodicha diferencia entre las potencias activas hay que considerarla así: que cuando, además del acto mismo de la potencia, que es la acción, se hace alguna obra, la acción de tales potencias está en lo hecho y es acto de lo hecho, como la edificación está en lo edificado y la construcción en lo construido y, en general, el movimiento en lo movido. Y esto es así porque cuando por la acción de la potencia se produce alguna obra, aquella acción perfecciona a la obra y no al agente. Y por eso está en la obra como acto y perfección de ella y no del agente. Pero cuando no se produce alguna obra además de la acción de la potencia, entonces la acción permanece en el agente como perfección suya y no pasa a algo exterior para perfeccionarlo, como la visión está en el vidente como perfección de él, y la especulación en el que especula, y la vida en el alma»[12].

Según esto, en la acción transitiva hay que distinguir tres elementos: el agente, la acción misma, que pasa al

12. *In IX Met.*, lect. 8, nn. 1862-1865.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

paciente, y el efecto exterior producido en el paciente, mientras que en la operación sólo hay que distinguir dos: el agente y la operación, que no pasa al paciente sino que permanece en el agente; si aquí hay producción de un efecto no será exterior sino interior al propio agente. Por esta diferencia fundamental los seguidores de Santo Tomás han establecido que la operación y la acción no pueden convenir en un solo predicamento o categoría, sino que la operación hay que incluirla en el predicamento de la «cualidad», mientras que la «acción» constituye un predicamento especial, contrapuesto, y a la vez íntimamente vinculado al predicamento «pasión». Sin embargo, la acción y la operación convienen en esto: en que ambas emanan del sujeto agente de un modo inmediato y no mediante otra acción, pues si así no fuera se seguiría un proceso al infinito.

Por lo demás, la operación, como tipo de actividad muy superior a la acción, contiene eminentemente la eficacia productiva de la acción, y por eso la operación es también productiva, al menos de un efecto interior. Podría decirse más: cuanto más perfecta es una operación tanta más eficacia productiva tiene. Por lo demás, la operación puede ser productiva de una obra externa, y en esto coincidiría con la acción transitiva, pero lo propio de ella es producir una obra interna, en el propio agente, y cuanto más perfecta es la operación tanto más íntima es la producción que realiza. Santo Tomás escribe a este propósito:

> «Según la diversidad de las naturalezas así se encuentran en las cosas los diversos modos de emanación, y cuanto una naturaleza es más elevada tanto es más íntimo lo que de ella emana» [13].

Pues bien, los dos modos característicos de la acción inmanente o de la operación son el *conocimiento* y la *volición*.

Podría pensarse que no sólo la volición, sino cualquier

13. *C. Gentes*, IV, cap. 11.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tipo de apetición consciente o fundada en un conocimiento, debiera entrar en la categoría de la operación. Pero Santo TOMÁS parece excluir a la apetición sensible, pues más que una acción es una pasión.

> «El animal —escribe Santo TOMÁS—, a la vista de lo deleitable, no puede no apetecerlo, porque los animales no tienen dominio sobre su inclinación, y por eso no obran, sino que más bien reciben la acción de otro» [14].

Y también:

> «La voluntad no se distingue directamente del apetito sensible por el hecho de que aquélla siga a la aprehensión intelectual y ésta a la aprehensión sensitiva, sino porque la voluntad determina su propia inclinación, mientras que la inclinación del apetito sensible es determinada por otro» [15].

La apetición sensible es así una pasión, y no sólo en sentido lato, tomando la pasión por cualquier recepción, sino en sentido estricto, pues comporta esencialmente una trasmutación corporal.

> «La trasmutación natural del órgano —escribe Santo TOMÁS— se produce accidentalmente en el acto de la facultad aprehensiva sensitiva; pero al acto del apetito sensible se ordena esencialmente dicha trasmutación, y por eso en la definición de los movimientos de la parte apetitiva sensible se incluye materialmente alguna trasmutación corporal del órgano» [16].

La primera diferencia entre el conocimiento y la volición está en que el conocimiento es aprehensivo, mientras que la volición es tendencial o impulsiva. Esta primera diferencia se aclara y profundiza más considerando el objeto de ambas operaciones. El objeto del conocimiento es la forma (cualquier forma), pero no en tanto que existe con su ser real, sino en tanto que presente al cognoscente en un ser intencional. En cambio, el objeto

14. *De Veritate*, q. 22, a. 4.
15. *De Veritate*, q. 22, a. 4, ad 1.
16. *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de la volición es la forma (cualquier forma) en tanto que existe en la realidad. Santo TOMÁS explica así esta diferencia:

> «En todo ente pueden considerarse dos cosas: la misma razón de especie y el ser mismo por el que algo subsiste en aquella especie; y así un ente es perfectivo de dos maneras: Primero, según la razón de especie solamente, y de este modo el ente perfecciona al entendimiento, pues éste se perfecciona por la razón de ente. El ente, en efecto, no está en el entendimiento según su ser natural; y este modo de perfeccionar es el que la verdad añade al ente; pues lo verdadero está en la mente, como dice ARISTÓTELES (...). En segundo lugar, un ente es perfectivo de otro no sólo según la razón de especie solamente, sino también según el ser que tiene en la realidad, y de esta manera es perfectivo el bien; pues como dice ARISTÓTELES el bien está en las cosas» [17].

Pero aclaremos un poco más la naturaleza del conocimiento y de la volición.

a) *El conocimiento.*

La diferencia que pone Santo TOMÁS entre los seres cognoscitivos y los que no lo son es la siguiente:

> «que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa» [18].

En esta tesis hay que advertir cuidadosamente que no se dice que el ser cognoscitivo puede poseer otra forma (pues cualquier ser mudable puede poseer otra forma perdiendo la que tiene), sino que puede poseer, además de su forma, la forma de otra cosa.

Esta posesión, por supuesto, tiene que ser inmaterial, pues el modo como la materia posee la forma es haciéndola suya, subjetivándola, y aquí se trata de poseer una forma sin hacerla propia, sino de tal manera que con-

17. *De Veritate*, q. 21, a. 1.
18. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tinúe siendo la forma de otra cosa, es decir, objetivándola. Según esto, podríamos dar la siguiente definición del conocimiento: «es la posesión objetiva de una forma».

Esta posesión es un acto, y un acto puesto por un sujeto que no se comporta como materia o como potencia, sino precisamente como acto, y, por último, lo poseído es asimismo un acto, pues toda forma lo es, con lo cual se llega a esta otra definición del conocimiento propuesta por Antonio MILLÁN: «actus actus actum possidentis» [19]. Sin embargo, si se admite la distinción, en la que luego insistiremos, entre puro acto y forma, parece conveniente no sustituir aquí el término «forma» por el más amplio de «acto», con lo que la susodicha definición quedaría así: «actus actus formam possidentis».

b) *La volición.*

La diferencia fundamental entre el conocimiento y la volición es la siguiente. Tanto el conocer como el querer entrañan cierta trascendencia, cierta superación de la individualidad o subjetividad, y se constituyen así en sendas fuerzas unitivas por las que el sujeto que conoce o quiere se une con lo conocido o querido. Pero de muy distinta manera. El conocimiento entraña una posesión puramente representativa o intencional; por el conocimiento el sujeto se une con lo conocido, pero no en el mismo ser real que lo conocido tiene en sí, sino en su ser representativo u objetivo que tiene en el cognoscente. En cambio, por el amor el sujeto tiende a la posesión real de lo amado, a unirse con éste según su ser real y no sólo en la representación o en la semejanza. Por esta razón escribe Santo TOMÁS que

> «el amor es más unitivo que el conocimiento» [20].

19. A. MILLÁN PUELLES *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, pág. 198.
20. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1 ad 3.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Tenemos, pues, que la inclinación a la unión real es lo característico del querer; pero precisamente porque se trata de una inclinación a esa unión real, no entraña de suyo dicha unión. Se puede buscar la unión sin conseguirla, como se puede seguir inclinado a la unión una vez lograda. En la inclinación a la unión real se pueden considerar estos tres casos: primero, inclinación a la unión real todavía no lograda, y este es el deseo; segundo, inclinación a la unión real ya lograda, y este es el gozo; tercero, inclinación a la unión real prescindiendo de su logro o no, y este es el amor. De este modo el amor se presenta como la raíz común del deseo y del gozo.

Y ahora volvamos a la unión real que el amor procura o mantiene. Amor y unión real son dos términos que se implican y se suponen mutuamente. El amor importa la unión real de lo querido y del que quiere, y a su vez esta unión real está suponiendo el amor. Y es que éste se halla precedido, constituido y seguido por aquélla. Santo TOMÁS lo explica así:

> «La unión implica respecto al amor una triple relación. Hay una primera unión que es causa del amor, y esta es: la unidad sustancial, por lo que se refiere al amor con que uno se ama a sí mismo, y la unión de semejanza, por lo que toca al amor con que uno ama a otro. Una segunda unión es esencialmente el mismo amor, y esta es la unión por sintonía de afectos, la cual se asemeja a la unidad sustancial en cuanto que, en el amor de persona el amante se comporta con respecto al amado como consigo mismo, y en el amor de cosa, como con algo suyo. Una última unión es efecto del amor, y ésta es la unión real que el amante busca con lo amado, y esta unión es según la conveniencia del amor»[21].

Por lo demás, desde el punto de vista de su actualidad o por lo que tiene de acción inmanente, el amor puede definirse, como lo hace Antonio MILLÁN, así: «actus actus actum intendentis»[22]. Se trata de un acto (el querer mismo) que procede de un acto (el que quiere está en

21. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.
22. O. cit., pág. 214.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

acto completo de querer, aunque esté en potencia de poseer lo querido) y que tiende a un acto (lo querido implica actualidad real y no mera forma o determinación).

5. *La forma.*

Considerados ya el movimiento, la acción y la operación tenemos que pasar ahora a la forma.

La forma es lo mismo que la determinación.

> «Se llama forma —escribe Santo TOMÁS— en cuanto que por la forma se designa la certeza (la firmeza, la estabilidad) de cada cosa»[23].

La primera división de la forma es en *intrínseca* y *extrínseca*. Esta última es el *ejemplar*. El ejemplar tiene relación con la causa final, pero no por sí mismo, sino en cuanto que es mejor que la copia, y todo tiende a lo mejor. También tiene relación con la causa eficiente, pues el fin da a la causa eficiente su razón de obrar. Pero sobre todo tiene que ver con la causa formal, pues si no informa, por lo menos conforma.

La causa formal extrínseca se liga íntimamente a la forma en *estado de universalidad* en el entendimiento, es decir, a la forma *intencional*. Es forma y es extrínseca, pero no es de suyo ejemplar ni causa.

La forma intrínseca es forma en sentido más propio. Dice Santo TOMÁS:

> «Pertenece a la razón de forma el que esté en aquello de lo que es forma»[24].

La forma intrínseca se divide en *sustancial* y *accidental*. La forma sustancial está en el género de la sustancia; la accidental, en el género de la cualidad. Esto

23. *De ente et essentia*, cap. 1.
24. *S. Th.*, I, q. 40, a. 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

último se desprende de algunos textos de Santo TOMÁS, como el siguiente:

> «Los primeros accidentes que siguen a la sustancia son la cantidad y la cualidad. Y estos dos se corresponden con los dos principios esenciales de la sustancia, a saber, la forma y la materia; porque la cantidad responde a la materia (...), mientras que la cualidad responde a la forma»[25].

Sobre la diferencia entre la forma sustancial y la accidental véase este otro texto:

> «La forma sustancial y la accidental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en que las dos son actos y con arreglo a cada una de ellas algo está en acto de cierta manera. Difieren en dos cosas. Primero, porque la forma sustancial hace ser en absoluto, y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser en absoluto, sino ser tal o tanto o comportarse de algún modo, pues el sujeto de ella es un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en su sujeto. Y como lo primero es la causa en cualquier género, la forma sustancial causa el ser en acto de su sujeto. Mas al contrario, la actualidad se encuentra antes en el sujeto de la forma accidental; de donde la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto; de tal modo que el sujeto en cuanto está en potencia es receptivo de la forma accidental, pero en cuanto está en acto es productivo de ella. Y digo esto refiriéndome a los accidentes propios, pues respecto a los accidentes extrínsecos el sujeto es sólo receptivo, mientras que el que produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar difieren la forma sustancial de la accidental, porque, como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial; pero a la inversa la forma accidental está ordenada a la compleción del sujeto»[26].

Por lo demás, entre las formas sustanciales hay un orden según dependan más o menos de la materia, o que no dependan de ella en absoluto (formas puras o subsistentes). Santo TOMÁS escribe:

> «Las formas son diversas según cierto orden de perfección y de imperfección. Pues la que está más próxima a la materia

25. *In IV Sent.*, dist. 12, 1, qla. 3, ad 1.
26. *S. Th.*, I, q. 77, a. 6.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

es más imperfecta y se halla en potencia respecto de la forma superior. Así, pues, nada impide poner en las sustancias espirituales una pluralidad, aunque sean solamente formas, por el hecho de que una es más imperfecta que la otra, pues la que es más imperfecta está en potencia respecto de la más perfecta, hasta la primera de todas que es acto solamente, que es Dios»[27].

Por su parte, entre las formas accidentales también hay un orden o jerarquía. De las dos especies de cualidades que valen tanto para las sustancias corpóreas como para las espirituales, primero están las potencias o facultades operativas, y después los hábitos operativos.

6. *El ser.*

Según Santo TOMÁS, la fecundidad del concepto de acto no se agota en los tipos de acto hasta ahora descritos. Hay que dar un paso más y llegar hasta el acto de ser, o hasta el ser entendido como acto.

Para dar este paso es preciso considerar la producción o emanación de todo el ente a partir de la nada absoluta por virtud de Dios. Véase cómo expresa Santo TOMÁS este pensamiento:

«Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad paso a paso y como a tientas. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon hubiesen otros entes fuera de los cuerpos sensibles. Algunos de entre ellos, que admitían movimiento en los cuerpos, solamente repararon en el movimiento accidental, como el enrarecimiento y la condensación, la agregación y la disgregación, y como suponían increada la sustancia de los cuerpos, señalaban ciertas causas de estos cambios accidentales, tales como la amistad, la discordia, la inteligencia y otras de este tenor. Otros, elevándose después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma sustancial y la materia, suponiendo a ésta increada, y admitieron también en los cuerpos cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas universales,

27. *De substantiis separatis*, cap. 6, n. 39.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

como el círculo oblicuo, en opinión de ARISTÓTELES, o las ideas, según PLATÓN.

«Debe advertirse, sin embargo, que la materia es restringida por la forma a una especie determinada, al modo como la sustancia de cualquier especie es restringida a un modo determinado de ser por los accidentes sobreañadidos; por ejemplo, el hombre por la blancura. Unos y otros por consiguiente consideraron al ente bajo un aspecto particular, ya en cuanto es este ente, ya en cuanto es tal ente, y en consecuencia asignaron a las cosas causas eficientes particulares.

«Otros se elevaron aún más, hasta considerar al ente en cuanto ente, y estos investigaron las causas de las cosas, no sólo en cuanto son éstas o son tales, sino en cuanto son entes. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto son entes debe ser causa de ellas no sólo en cuanto son tales por sus formas accidentales, ni sólo en cuanto son éstas por sus formas sustanciales, sino en cuanto a todo lo que de algún modo hay de ser en ellas» [28].

Esta producción de las cosas en cuanto son entes es precisamente la creación, que es descrita por Santo TOMÁS como «emanación de todo el ente en virtud de la causa universal, que es Dios», y también como «emanación de todo el ser a partir del no ente, que es la nada» [29].

Pero antes de pasar adelante hay que advertir que el ser se dice fundamentalmente de dos maneras: el ser *real* o natural y el ser *mental* o intencional. Santo TOMÁS escribe a este respecto:

«El ser se dice de dos maneras: una, como cópula verbal que significa la composición de cualquier enunciación que haga el entendimiento; de donde este ser no es algo en la realidad, sino solamente en el acto del entendimiento que compone y divide; y así el ser se atribuye a todo aquello de que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues también decimos que la ceguera es. De otra manera el ser se dice acto del ente en cuanto ente, o sea, aquello por lo que algo se denomina ente en la realidad; y así el ser no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros; de donde el ser dicho de esta manera se divide con arreglo a los diez géneros» [30].

28. *S. Th.*, I, q. 44, a. 2.
29. *S. Th.*, I, q. 45, a. 1.
30. *Quodlibet IX*, q. 2 a. 2.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El ser *real* o natural es descrito por Santo Tomás en una serie de textos muy conocidos, de los que se puede extraer la siguiente caracterización:

a) El ser real es acto, pero no es determinación o forma. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma o determinación. La determinación es un acto restricto, es tal o tal acto, pero no acto sin más, sin restricción alguna. El ser es acto sin más. Es acto, pero no determinación.

> «El ser es distinto esencialmente de aquello a lo que se agrega para estar determinado» [31].
>
> «El ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas» [32].

b) El ser real es acto de todos los actos o acto último. Toda actualidad que no sea la del ser, se comporta como potencia en orden al ser. Es el ser quien le confiere la última y definitiva actualidad.

> «Cualquier forma puede considerarse como dándose en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el entendimiento, pero sólo se dará como existente en acto por el hecho de tener ser» [33].

c) El ser real es la mayor de las perfecciones. Como el acto es siempre superior a la potencia, y todo acto distinto del ser se comporta como potencia en orden a éste, es evidente que el ser es lo más perfecto de todo.

> «Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y por lo mismo la perfección de todas las perfecciones» [34].
>
> «El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto» [35].

d) El ser real es lo más íntimo a cada cosa. La rela-

31. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
32. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.
33. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
34. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
35. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ción en que se hallan la esencia y el ser es la de potencia y acto. En este sentido —y sólo en éste— se debe decir que

> «el ser no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente»[36].

Pero esto no quiere decir que, hablando en sentido propio, la esencia sea sujeto del ser, como la materia es sujeto de la forma.

> «El ser es lo más íntimo a cada cosa»[37].
> «Es más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina»[38], es decir, la esencia.

De suerte que el ser, sin dejar de ser el último acto, es el sujeto más radical, el subsistir mismo de cada cosa.

e) El ser real es fijo y estable. El acto puede ser estático (acto primero, forma) y dinámico (acto segundo, acción, operación y movimiento). Pues bien, así como no se puede identificar el ser con la forma, tampoco se puede identificar con la acción o con el movimiento.

> «El ser es algo fijo y quieto en el ente»[39].

En realidad el ser contiene de una manera eminente lo que tiene de perfección la forma y lo que tiene de perfección la operación; supera las fronteras de lo estático y lo dinámico. El ser es el persistir mismo de cada cosa.

f) Al ser real no se le puede agregar nada que le sea extraño. Las formas todas y todas las operaciones derivadas de ellas son otras tantas restricciones del ser; también es una restricción del ser la materia, que no puede existir sin alguna forma que la complete o determine. Pero todas estas restricciones se encuentran originariamente contenidas en el ser, que es el acto sin más, sin

36. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.
37. *S. Th.*, I, q. 8, a. 1.
38. *In II Sent.*, dist. 1, a. 4.
39. *C. Gentes*, I, cap. 20.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

restricción alguna. Una forma cualquiera determina al ser y lo restringe, pero no como una añadidura extraña o exterior al ser.

> «Nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él, sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia» [40].

Por su parte, el ser *mental* o intencional coincide con el ser real en que los dos son actos sin más, sin restricción alguna; los dos son actos, pero no determinaciones o formas Sin embargo, las diferencias entre ellos son muy grandes.

a) El ser mental es remitente, remite al ser real, apunta a él, tiende a él; por eso se le llama también ser *intencional*. En cambio, el ser real insiste y persiste en sí mismo.

b) El ser mental es inactivo e impasible; no obra ni tampoco sufre alteración alguna. En cambio, el ser real es activo o, por lo menos, la condición indispensable de toda actividad.

> «El obrar y el cambiar —escribe Santo TOMÁS— corresponde a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas y no según el ser intencional por el que se dan en el entendimiento, pues no calienta el calor que está en el entendimiento, sino el que está en el fuego» [41].

c) El ser mental es, en cierto modo, más amplio que el ser real. Desde luego, todo lo que es real puede también ser pensado o ser objeto de un conocimiento intelectual. En cambio no todo lo que es pensado puede darse en la realidad, como ocurre con las negaciones o las privaciones.

> «El ser inteligible —escribe Santo TOMÁS— no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino acaso mayor; pues el entendimiento es naturalmente capaz de entender todo cuanto hay en la naturaleza y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones» [42].

40. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
41. *De Veritate*, q. 22, a. 12.
42. *C. Gentes*, III, cap. 59.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En lo sucesivo no nos ocuparemos del ser mental, sino sólo del real, puesto que sólo en esta línea del ser real es donde se establece la comparación con los restantes tipos de acto.

7. *Analogía del acto.*

De las descripciones hechas hasta ahora hay que concluir que la noción de acto es análoga.

Primero con una analogía de atribución intrínseca, con orden de prioridad y posterioridad, cuyo primer analogado es el ser o el acto de ser.

Pero también con una analogía de proporcionalidad propia, pues cada uno de los tipos de acto aquí descritos puede referirse a su correspondiente potencia, y todas estas referencias o comparaciones son semejantes. Veámoslo con algún detalle.

a) *Analogía de atribución intrínseca.*

Yendo a la analogía de atribución intrínseca, tenemos que el acto de mayor plenitud es el ser real (primer analogado), mientras que el acto más deficiente es el movimiento sucesivo. En este caso, como en tantos otros, lo que es primero en el orden ontológico es último en el orden gnoseológico humano y viceversa. El movimiento sucesivo es el acto más pronta y fácilmente conocido por nosotros, mientras que el ser es lo más tardía y difícilmente alcanzado, al menos con una conciencia explícita.

Por lo demás, el orden entre los distintos tipos de acto enumerados es tal que cada uno de ellos contiene eminentemente al inferior o a los inferiores, y además los supera o rebasa.

Así el *movimiento instantáneo* contiene todo lo que hay de actualidad en el *movimiento sucesivo* y lo supera, porque en el movimiento instantáneo no se distingue realmente el hacerse y el quedar hecho, y de este modo

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la imperfección del hacerse sucesivo queda eliminada con la plenitud del quedar hecho permanente.

La *acción transitiva* contiene toda la actualidad del movimiento y la supera. Ciertamente que la acción transitiva, considerada terminativamente, se identifica con la pasión y con el movimiento; pero, al contraponerse conceptualmente a la pasión, sólo expresa lo que el movimiento tiene de acto emanado del agente; no lo que tiene de potencia o de recepción en el paciente. Y si se considera en cuanto está en el agente o procede de él, se distingue realmente del movimiento y ya no es el acto de un ente en potencia, sino el acto de un ente en acto. Por lo demás, todo lo que hay de actualidad en el movimiento tiene que encontrarse en la acción, pues nadie da lo que no tiene, y nada se mueve sino en la medida en que es movido por otro.

También hay que advertir que la acción transitiva tiene que ver con el movimiento, incluso en cuanto está en el agente, pero no por ser acción, sino por la imperfección del agente en que radica, el cual, para obrar, tiene que pasar de la potencia al acto. Y es que los agentes imperfectos que son todos los agentes creados, aun al obrar, reciben algo, son trasmutados. Sólo el agente omniperfecto, que es el agente increado, es puro agente. Por eso la acción en él, eminentemente contenida en su operación e identificada con su ser, no supone paso de la potencia al acto, sino que es acto puro.

Por su parte la *acción inmanente* o la *operación* contiene todo lo que hay de actualidad o de perfección en la acción transitiva, sin nada de lo que tiene ésta de imperfección o potencialidad. Como la acción inmanente no pasa o no sale del agente, es decir, como no está en el paciente, no se identifica en ningún caso con el movimiento, y así nunca es acto de un ente en potencia, es decir, acto imperfecto, sino que siempre es acto de un ente en acto siempre es acto perfecto. La acción inmanente también produce a veces un efecto exterior al agente en cuanto que eminentemente es acción productiva, pero nunca es pasión, pues lo formal de ella no es

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

producir algo exteriormente, sino permanecer en el agente como perfección suya; sólo virtualmente es productiva de un efecto exterior.

Sin embargo, la acción inmanente se asemeja al movimiento en cuanto que es algo dinámico y no estático. Por eso la acción inmanente no se identifica con la forma, como luego veremos. Respecto del movimiento la acción inmanente puede comportarse como causa o principio, bien que eminentemente, pero nunca como término o resultado, que esto es la forma. Si alguna vez la acción inmanente viene precedida de un movimiento, esto hay que cargarlo en el haber de la limitación e imperfección del agente que la lleva a cabo. En todo caso la acción inmanente implicará un paso de acto a acto, del acto primero, que es la forma, al acto segundo, que es la operación, pero no un paso de la potencia al acto. Este paso sólo podrá darse (supuesta la imperfección del agente) en orden a la adquisición del acto primero o de la forma por la que el agente obra.

Por lo demás, de los dos tipos de acción inmanente que hemos señalado, el que más se asemeja al movimiento, es decir, el que mejor retiene la imagen dinámica que el movimiento realiza, es la volición o el querer. Santo Tomás escribe a este respecto:

> «El acto de la facultad aprehensiva no se dice tan propiamente movimiento como la acción del apetito; pues la operación de la facultad aprehensiva se consuma en que las cosas aprehendidas estén en el que aprehende; pero la operación de la facultad apetitiva se completa en que el que apetece se inclina a la cosa apetecible. Y por eso la operación de la facultad aprehensiva se asemeja a la quietud; pero la operación de la facultad apetitiva se asemeja al movimiento» [43].

Y ahora pasemos a la forma.

La *forma*, en algún sentido, es un acto más perfecto y más pleno que la operación. El primer analogado de la

43. *S. Th.*, I, q. 81, a. 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

forma es la forma sustancial. La forma extrínseca, tanto la ejemplar como la forma en estado de universalidad en el entendimiento, es menos forma, menos determinada, menos acto. Y por supuesto, la forma accidental es menos actual que la forma sustancial.

Pues bien, la forma sustancial es un acto más pleno que la operación. Y la razón es obvia. La operación no es sustancia ni se reduce a la sustancia; pertenece, pues, a la línea de los accidentes. Santo TOMÁS escribe:

> «Es imposible que la acción de cualquier creatura se identifique con su sustancia. Pues la acción es propiamente la actualidad de la facultad operativa, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Pero es imposible que algo que no es puro acto, sino que tiene mezclado algo de potencia, sea su propia actualidad, porque la actualidad repugna a la potencialidad. Sólo Dios es acto puro; luego solamente en Dios se identifican su sustancia, su ser y su obrar» [44].

Sin embargo, la forma no entraña de suyo la dinamicidad de la operación. La forma, incluso la sustancial, es de suyo determinación, principio de estabilidad y firmeza; no actividad, ni impulso. Bajo este aspecto no parece que la forma sea más perfecta, es decir, que incluya eminentemente todo lo que de perfección contienen la acción y la operación. Santo TOMÁS es explícito a este respecto:

> «La forma en cuanto forma no dice causa activa, pues la acción significa algo que sale del agente, pero la forma en cuanto tal significa la perfección de aquello en que está y en lo que descansa. Por eso la forma no es principio de obrar, sino mediante la facultad operativa» [45].

A este propósito cabría decir que la operación inmanente que es el conocimiento se parece más a la forma; en cambio, la operación inmanente que es la volición se parece menos, precisamente porque, como vimos, se asemeja más al movimiento.

44. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1.
45. *De Veritate*, q. 2, a. 14.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Y con esto podemos ya pasar al ser.

El *ser* es el acto de todos los actos. Por consiguiente contiene de modo eminente todo lo que hay de actualidad en los demás actos; pero los rebasa o trasciende, porque de suyo no está restringido a un determinado tipo de acto, sino que es acto sin más.

El ser ciertamente no es movimiento (acto del ente en potencia en cuanto está en potencia), pero evidentemente contiene toda la actualidad del movimiento, ya que sólo se mueve lo que existe o tiene ser real. El movimiento es ajeno al orden ideal.

El ser tampoco es acción. Escribe Santo TOMÁS:

> «Es manifiesto que la acción (transitiva) no puede identificarse con el mismo ser del agente, pues el ser del agente significa algo interior a él, pero la susodicha acción es cierto eflujo del agente en lo hecho» [46].

El ser es lo más íntimo a cada cosa, pero la acción sale del agente o pasa de él al paciente. Sin embargo, el ser mantiene o alimenta la acción. Las acciones pertenecen a los sujetos existentes, a los que tienen ser real. El actuar, como el moverse, es ajeno al orden ideal.

El ser tampoco es operación. Aquí las nociones no son tan opuestas, pero tampoco se identifican. La distinción que establece Santo TOMÁS es la siguiente:

> «La acción (inmanente) tiene de suyo cierta infinitud, ya absoluta, ya relativa. Absoluta, como el entender, cuyo objeto es lo verdadero, y el querer, cuyo objeto es lo bueno, pues ambos se identifican con el ente. Y así el entender y el querer, de suyo, se refieren a todo, y los dos reciben su determinación del objeto. Relativa es la infinitud del sentir, que se refiere a todo lo sensible, como la vista a todo lo visible. Pero el ser de cualquier creatura está determinado *ad unum* según su género y especie; sólo el ser de Dios es absolutamente infinito» [47].

La acción inmanente no parece que se distinga formalmente del ser; sólo se distingue (en las criaturas) por

46. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2.
47. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el hecho de que ella es de suyo infinita, mientras que el ser está limitado y determinado por cada esencia. La acción inmanente es interior, como el ser; permanece en el agente perfeccionándolo, como el ser, y tiene carácter dinámico, que tampoco puede ser ajeno al ser, puesto que el obrar sigue al ser. Sin embargo, en las criaturas, no se pueden identificar, como hemos dicho. Por lo demás, la operación es un accidente; pero el ser no lo es.

Por último, el ser tampoco es forma. Toda forma es determinación, pero el ser no es determinación alguna. El ser no es un acto determinante, sino puramente actualizante. Si fuera determinante sería un acto restringido, no acto sin más. Sin embargo, el ser contiene eminentemente a toda forma. El ser no es una vaciedad. Si se diera en estado puro, sería acto plenísimo que contendría todas las determinaciones, en una inefable *coincidentia oppositorum,* pero al darse restringido por alguna forma, limita su actualidad a esa forma, con exclusión de las demás. En esta unión, la forma determina al ser y lo restringe o lo limita, pero el ser actualiza a la forma y le inyecta, por decirlo así, cierta dinamicidad que la lleva a obrar. La acción (ya sea transitiva, ya inmanente) no se explica por la forma sola; lo que se explica por la forma es la naturaleza de la acción. En realidad el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser.

Por eso el ser es el primer analogado del acto. Contiene eminentemente todo lo que hay de actualidad en el movimiento, en la acción, en la operación y en la forma, y además es como el fundamento de todas esas actualidades que son actualidades restringidas y restringentes.

b) *Analogía de proporcionalidad propia.*

Y ahora consideremos la analogía de proporcionalidad propia. Aquí se trata de registrar una semejanza (que entraña también desemejanza) entre las relaciones que cada tipo de acto tiene con su correspondiente potencia.

En primer lugar el *movimiento sucesivo.* Este com-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

porta tres relaciones, de las cuales sólo dos son propiamente de potencia y acto. La primera con el sujeto que se mueve, es decir, con el paciente; la segunda con la forma en cuanto término del movimiento, y la tercera con la forma en cuanto principio del movimiento a través de la acción. Esta última no es propiamente de potencia y acto, sino de originado y origen. Por eso nos limitamos a las dos primeras. La relación del movimiento sucesivo con el paciente es de acto a potencia, pues el movimiento es el acto del ente en potencia precisamente en cuanto está en potencia. Pero la relación del movimiento sucesivo con la forma en cuanto término del mismo es de potencia a acto, pues el movimiento es un acto incompleto, y la forma un acto completo.

Por su parte, el *movimiento instantáneo* sólo comporta una relación de acto y potencia, y es la del movimiento con el paciente, el movimiento como acto y el paciente como potencia. La relación con la forma como término del movimiento será a lo sumo conceptual, porque en este movimiento el hacerse mismo (el movimiento) se identifica con el quedar hecho (la forma).

En uno y otro caso el paciente se relaciona con el movimiento y con la forma y siempre en el sentido de potencia a acto; pero en el movimiento sucesivo esa relación es doble, tiene dos términos, el movimiento uno y la forma otro, mientras que en el instantáneo es única, tiene un solo término real, que es indistintamente el movimiento y la forma.

Veamos ahora la *acción transitiva*. Esta tiene múltiples relaciones. Por un lado se relaciona con el agente con una relación de originado a origen, y también con el paciente con una relación de origen a originado. Asimismo entraña relaciones de potencia y acto. En efecto, en cuanto la acción se considera en el agente, como accidente suyo que es, guarda con él una relación de acto a potencia, pues todo accidente es acto y toda sustancia es potencia en orden a sus accidentes. Pero en cuanto la acción se considera en el paciente, se identifica con el movimiento, y así dice relación de acto a potencia con respecto al

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

paciente, y de potencia a acto con respeto al término del movimiento, es decir, a la forma.

Si comparamos ahora estas relaciones con las que se dan en el movimiento, salta a la vista su semejanza, e incluso su identidad, pues la acción se identifica realmente con la pasión y con el movimiento, aunque difieran conceptualmente.

Vayamos ahora a la *acción inmanente*. La acción inmanente guarda con el agente una relación de originado a origen, y ésta es la que propiamente le compete. Sin embargo, la operación es un accidente del agente, y así debe guardar con él una relación de acto a potencia. Como esta acción no pasa a un paciente produciendo un efecto exterior, no se dan por este lado nuevas relaciones.

Ahora bien, respecto de cualquier tipo de acción, sea transitiva o inmanente, hay que hablar también de una *potencia activa,* pues ninguna sustancia creada es inmediatamente operativa, o sea, que no es inmediatamente agente, sino que lo es por medio de ciertas potencias operativas, que se distinguen realmente de dicha sustancia. Santo TOMÁS escribe a este respecto:

> «Ni en el ángel ni en ninguna otra criatura la facultad o potencia operativa se identifica con su esencia. Lo que puede manifestarse del modo siguiente. Como toda potencia se refiere a su acto, es necesario que según sea la diversidad de los actos así sea también la diversidad de las potencias, y por eso se dice que el acto propio corresponde a la potencia propia. Ahora bien, en todo ser creado la esencia difiere de la existencia y se compara a ella como la potencia al acto. Por su parte, el acto al cual se compara la potencia operativa es la operación. Además, en el ángel no es lo mismo el entender que el existir; ni ninguna otra operación, tanto en el ángel como en cualquier criatura. Luego la esencia del ángel no se identifica con la potencia intelectiva, ni la esencia de ningún ser creado se identifica con la potencia operativa» [48].

Por su parte, las potencias activas son de varios tipos. Primero, potencia *sólo activa,* mediante la cual el agente

48. *S. Th.*, I, q. 54, a. 3.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

obra en todo momento si algún obstáculo no se lo impide; por ejemplo, el intelecto agente en el hombre. Segundo, potencia *activa y pasiva,* mediante la cual el agente obra, pero después que ha sido completada o actualizada por algo extrínseco, por un estímulo o impresión; por ejemplo, los sentidos y el intelecto posible en el hombre. Tercero, potencia *totalmente activa,* mediante la cual el agente obra de tal suerte que puede no obrar, es decir, que domina su propio acto; por ejemplo, la voluntad libre del hombre.

Pues bien, todas estas potencias guardan una relación con sus respectivas acciones u operaciones que es de potencia a acto; pero no del mismo tipo que la que el paciente guarda con el movimiento. Son relaciones semejantes, no iguales, y la semejanza más notable es que las dos son *relaciones dinámicas.*

Y ahora pasemos a la *forma.* La forma tiene con la materia una relación de acto a potencia. Y así como la forma puede ser sustancial y accidental, así también la materia puede ser primera y segunda. La materia primera se relaciona con la forma sustancial con una relación semejante a la que el paciente tiene con el movimiento y mejor todavía con la forma que es su término, sobre todo si la forma en cuestión es la forma sustancial. La diferencia está en que no es una relación dinámica sino *estática.* Por su parte, la materia segunda, que es la sustancia corpórea, se relaciona con la forma accidental, ya como el paciente se relaciona con el movimiento y con su término (sobre todo si se trata de un cambio accidental), ya como el agente se relaciona con las potencias operativas y éstas con las acciones y operaciones, pues las potencias operativas son formas accidentales y las operaciones también. Se trata asimismo de relaciones del tipo potencia y acto, pero con sus especiales características.

Por último, consideremos el *ser.* Respecto de él todos los otros actos y potencias se hallan en la relación de potencia a acto. Hasta la misma forma; hasta la misma operación. Esta relación no es dinámica, como la del mo-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

vimiento con el paciente, o como la de la operación con la potencia operativa, sino más bien estática, como la de la forma sustancial con la materia primera. Pero tampoco es una relación de determinente a indeterminado, como la que guarda la forma con la materia, sino una relación de acto actualizante a acto determinante. En cierto modo es de acto a potencia, como las otras relaciones examinadas, pero de un tipo nuevo y especial. Hay semejanza, pero también desemejanza.

Todo esto es lo que funda la analogía de proporcionalidad propia de la noción de acto, pues se pueden establecer comparaciones como éstas: el paciente es al movimiento como la potencia activa es a la acción, o como el agente es a la potencia activa, o como la materia primera es a la forma sustancial, o como la materia segunda es a la forma accidental, o como la esencia es al ser. Se ve que no son relaciones idénticas, pero tienen alguna semejanza.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra